



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Solidaridad o ética del peligro

Autor: Zimmermann del Castillo, Silvia

Forma sugerida de citar: Zimmermann, S. (1995).
Solidaridad o ética del peligro.
Cuadernos Americanos, 1(49),
61-66.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año IX núm. 49, (enero-febrero de 1995).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional(CCBY-NC-ND4.0Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

SOLIDARIDAD O ÉTICA DEL PELIGRO

Por *Silvia ZIMMERMANN DEL CASTILLO*
ESCRITORA ARGENTINA

UNO DE LOS PROBLEMAS que no han hallado solución y que, contrariamente a lo que sostienen algunos teóricos, tiende a agravarse, es el problema ético, considerando la ética como interrelación de valor moral entre los hombres.

Si bien una mirada al transcurso de la historia descubre una disminución de crueldad públicamente compartida (recordemos, por ejemplo, los sangrientos sacrificios de cristianos en las arenas), no es menos sostenible que los inauditos logros en el conocimiento y la comunicación, que se acrecientan a pasos logarítmicos desde la segunda mitad del siglo xx, colocan a la actual situación ética en un nivel comparativamente más crítico.

Los últimos acontecimientos planetarios son manifestaciones evidentes de una humanidad a la zaga del mundo que ella misma ideó, si se insiste en la concepción de una humanidad que, desde el momento en que es actuante, persigue fines más o menos manifiestos, que, debe esperarse, no atenten contra la propia humanidad. Deber este último que no consideramos de ninguna manera emanado de un imperativo categórico sino de un primordial instinto de supervivencia. De lo contrario, se estaría postulando una humanidad con intencionalidad autodestructiva, lo que se pondrá entre paréntesis en este trabajo.

En los últimos años, este instinto de supervivencia implicó aspectos insospechados. No es un capricho el que la teoría de Gaia, considerada hasta hace no mucho el delirio de algún frustrado autor de ficciones, comience a ser reconsiderada como hipótesis de trabajo científico: la tierra, todos sus componentes y sus habitantes, forma un organismo único, necesariamente imbricado, una especie de manifestación natural de la matemática de números transfinitos que tanto apasionaba a Borges, en la que comienza a traslucirse una impensada lógica de equilibrio y de interrelación, donde la parte vale lo que el todo, y su aniquilación destruye la totalidad.

Este creciente interés ecológico, más allá de ser vivido como una moda, con toda la debilidad de lo efímero que implica el fenómeno de la moda, responde a una necesidad genuina de supervivencia. En otras palabras, responde a una renovada concepción ética. Esto es así, desde el momento en que inspira actitudes interpersonales en las que están involucrados, con la misma gravitación, elementos extrahumanos.

El conflicto se plantea cuando, a la conciencia de una situación vital de emergencia, se contraponen una actitud que, si bien se manifiesta como respuesta ética, reniega de pensarse como tal, encaminándose por senderos semánticos tangenciales que soslayan toda posible conciencia de compromiso, la cual pueda conducir, a su vez, a planteamientos metafísicos, o a la consolidación de plataformas. El hombre de la crisis de la modernidad es un hombre obsesivo: lo obsesiona la libertad. A la idea de libertad, superpone la exacerbación de la libertad. En el seno de la exacerbación, plantearse una ética es un contrasentido, en tanto y en cuanto la ética implica medida.

De lo que se trata entonces es de ser ético, pero sin aludir a ninguna fundamentación que tienda a otorgar solidez a lo que se propone que surja como resultado de sucesivas contingencias, consecuentemente contingente. A la contingencia se la emparenta con la libertad. En ella se abre el vasto espacio de lo inefable. No es casual, entonces, que un ironista liberal, como se autodenomina Rorty, haga de la contingencia su campo de acción filosófica.

El ironista liberal alzaré la bandera de la propia contingencia de sí y su ironía quedará justificada en aquello mismo que pregona como contingente: el liberalismo. Declara la fragilidad de su posición, y asimismo la sostiene fervientemente como lo que representa el menor de los males. No defiende una estructura sino una duda que advierte como la menos perjudicial.

En el seno de la ironía liberal, conceptos tales como racionalidad, verdad, se presentan como gruesas vallas que impiden el paso a lo inefable. Aquí llega la filosofía a cumplir su tarea liberal, que consiste en señalar la caducidad. Viene a "desinstaurar", o viene a instaurar la obsolescencia, la no funcionalidad de dichos conceptos. El ironista liberal rehusará la palabra y se inclinará por el lenguaje. La palabra nombra, instaura. El lenguaje sugiere, se mueve, cambia. La palabra se compromete con su creación. El lenguaje se desentiende de sus propios espejismos.

El ironista liberal no sólo comprende la realidad como una creación lingüística, sino que, yendo más lejos aún e hilando más fino en el lenguaje, la comprende como un fenómeno metafórico, multívoco, polivalente, por su misma condición metafórica. El lenguaje como metáfora profundiza la concepción del lenguaje como fenómeno casual. Por medio del lenguaje, la realidad se estructura de acuerdo con las leyes estadísticas del azar. Dichas leyes estadísticas se confirman sobre la base de cierta constante de elecciones en el amplio espectro del lenguaje. La metáfora que prevalece es la que se conforma de acuerdo con una elección, lo que en cierta medida contradice el concepto de azar. Sobre algo se lleva a cabo una elección, la cual generalmente responde a decisiones racionales, si bien la misma racionalidad selectiva emerge como producto de la metáfora elegida.

Una tal doctrina de la contingencia metafórica parece conducir irremediamente a una *petitio principii*, que en el ámbito del ironismo liberal, se correspondería con la irrefrenable aspiración metafísica de la Razón, en su vocación dialéctica, según plantea Kant. Sin embargo, el círculo vicioso debe romperse, para sustentar al liberalismo que debe justificar sus propias elecciones, además de consolidar la concepción de un proceso de desarrollo o de progreso. Los espacios liberales son espacios abiertos y, si no lineales, de desarrollo en espiral. El liberal aborrece de los espacios cerrados y circulares, concepciones de lo sagrado. La contingencia queda, en definitiva, cerrada en sí misma, al igual que la metáfora que sólo crea su propio ámbito. Sostiene Davidson que las revoluciones conceptuales, que "el retramado de la trama de nuestras creencias y deseos" son llevados a cabo por las metáforas como "el uso inhabitual de sonidos y marcas". De todos modos, para que esas revoluciones conceptuales se inserten en un proceso de progreso, esto es, en un itinerario de logros superadores, es preciso considerar un conector de metáforas sucesivas que, en cierta medida, trascendería la mera contingencia y la metáfora en sí. Rorty considera, en este sentido, la autocrítica en el campo de la propia metáfora, la cual haría las veces de ese conector necesario para superar la circularidad.

De esta manera, la realidad queda conformada por la fuerza creativa del lenguaje antes que por las leyes de la racionalidad. Un producto poético, más que lógico, en el que la irracionalidad irrumpe con sus códigos desconocidos para transformar el mundo, reestructurando los juegos lingüísticos.

En la marea de estas fluctuaciones metafóricas, el liberal intentará instituir su ética, la cual se manifiesta en la proclama de que la

crueledad es lo peor que puede existir. Dicha aseveración se reconfirma insistentemente en el mundo de la vida, punto de partida y lugar de llegada del liberal. En el círculo hermenéutico se constata que la crueldad es lo peor y que la solidaridad es lo mejor que puede ocurrir. Para revitalizar indefinidamente este postulado que se presenta como la noción más firme que se alcanza, es preciso retornar incansablemente al mundo de la vida, y mostrarlo con toda su crudeza. Se cae así, nuevamente, en un círculo, en el cual el lenguaje configura la realidad que es, a su vez, la que convalida el juego lingüístico.

De este círculo se escapa, en cierto modo, aludiendo a la solidaridad, la que de alguna manera estaría trazando una tendencia ascendente hacia la consolidación de una meta que es, en sí, un principio. El liberal sólo puede sostenerse en la tensión lingüística de su época en pos de su permanencia, si constituye su sentido. El reconocimiento de su sentido contradice, una vez más, una doctrina del azar, al tiempo que lleva implícita la intención de trascender toda contingencia. El sentido se aparece, entonces, como la consolidación de una sociedad cada vez más solidaria y menos cruel.

La solidaridad, entonces, va creciendo sobre el aborrecimiento de la crueldad y ese odio a la crueldad aumenta a medida que los hombres se vuelven más solidarios, a medida que los hombres comienzan a pensar la crueldad como inferida no al otro sino a uno de nosotros. Para eso es preciso la proximidad, el sentir a ese que es "uno de nosotros" cerca de mí, vecino mío, alguien con quien comparto algo. Es preciso poder abarcar al otro desde mi vida, comprender su dolor.

La solidaridad se va conformando sobre el reconocimiento del dolor, como algo que te alcanza a ti igual que puede alcanzarme a mí. Para ello se vuelve el lenguaje, el que hablando, escribiendo, describiendo, desnudando la crueldad, nos la hace ver para aborrecerla.

Rorty insiste en la función literaria del lenguaje, por la cual la realidad descarnada inspira la ética de la solidaridad como horror de la crueldad. La pregunta se plantea, a esta altura, en el corazón de la era de la comunicación, en el imperio del lenguaje de la imagen, en el que el niño confunde la ficción con la realidad, o en la que toda realidad corre el riesgo de convertirse en una forma de la ficción. ¿Cuál es la distancia que se pone ante la cercanía de la crueldad desnuda? ¿Hasta qué punto no se pone la indiferencia ante la incapacidad de tolerar el dolor como el de uno de nosotros?

¿Cómo se resguarda el individuo de una crueldad tan contingente como su propia solidaridad? ¿Qué ocurre si la respuesta a la que llega no es la de la solidaridad sino la del egoísmo?

Los juegos lingüísticos pueden caer en la trampa de su propia necesidad poética, y así, hacer que aparezca la solidaridad, no ya como la contracara de la crueldad, sino como la contracara del espectáculo. La metáfora puede crear la necesidad siempre contingente de que la crueldad esté ahí para ser vista, para ser mirada desde mi solidaridad, porque, en definitiva, aunque le duela a uno de nosotros, siempre le ocurre todavía a otro que no soy yo, como la muerte, y hace a la configuración estética de mi mundo.

El reciente atentado terrorista perpetrado contra la sede de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) en el corazón de Buenos Aires, sirve en cierto modo para ejemplificar el juego que se plantea entre el horror y la solidaridad. El gesto solidario del pueblo argentino colmó la Plaza de los dos Congresos, la crueldad fue vivida como dolor causado a uno de nosotros y a todos nosotros. El atentado perpetrado contra la comunidad judía específicamente fue sufrido a escala nacional, se oyeron frases tales como: "Hoy somos todos judíos" o bien "Este golpe fue asestado contra los argentinos". La consternación ensombreció durante varios días la vida de la ciudad. Indudablemente, hubo una marcada diferencia entre el atentado anterior cometido contra la Embajada de Israel, y este último contra la AMIA. El primero fue sentido con distancia, como ajeno. El segundo fue un dolor propio. El hecho nos lleva inevitablemente a plantearnos la pregunta: ¿solidaridad o miedo? Y planteándose, en cierta medida, una solidaridad entretrejada en un miedo compartido, ¿cuál es su alcance?

En el caso específico del atentado perpetrado en Buenos Aires, la solidaridad fue manifiesta. Fue general el repudio porque literalmente la crueldad pudo haber tocado a uno de nosotros. Lo que dio terror fue lo azaroso de la situación límite: cualquiera puede pasar por delante del edificio señalado, sobre todo en ciertas horas cumbres de la actividad ciudadana.

No pasaron muchos días y se realizó otra marcha pública, manifestando en contra del asentamiento de representaciones extranjeras conflictivas en el barrio de cada grupo. De hecho, se levantaron firmas en el barrio de Belgrano protestando contra el asentamiento de la Embajada de Israel en una de sus calles. Una reflexión prospectiva indica que este rechazo bien puede extenderse a sectores conflictivos de la comunidad. De hecho, varios comerciantes del

barrio de Once, eminentemente judío, se mudaron a otras zonas. ¿Es lícito seguir hablando de solidaridad? ¿O acaso no se tenderá a la organización de la sociedad en zonas seguras y zonas de riesgo institucionalizadas?

Entretanto, el horror del acto terrorista se mostró por los medios de comunicación en toda su crudeza. Ambas cosas fueron manejadas con el lenguaje del espectáculo, es decir, el lenguaje de "aquello que se ofrece a la vista o a la contemplación y es capaz de atraer la atención y mover el ánimo infundiendo deleite, asombro, dolor u otros afectos más o menos vivos o nobles". Horrorizó la crueldad y conmovió la solidaridad, nos identificamos con la última. Fuimos, por un determinado tiempo, actores de un drama. ¿Dónde termina la realidad y dónde comienza la ficción? Con la realidad virtual a las puertas de nuestra vida ¿qué queda de la solidaridad en sí?

Tampoco es ilógico preguntar ¿por qué la solidaridad? El ironista liberal dirá que porque la solidaridad es mucho mejor que la crueldad. Sin embargo, en un mundo que a fuerza de espectáculo y de realidad virtual se virtualiza, solidaridad y crueldad se equiparan en valor de existencia. Adquieren la misma consistencia. Mejor y peor son meras virtualidades, existencias aparentes.

En definitiva, la actitud de la solidaridad, tal como la presenta Rorty, parecería consolidarse sobre la base del miedo, lo que de cierta manera contradice el móvil del liberalismo en cuyo ideario estaría implícito el erradicarlo. Ahondando en el asunto, se descubre que la identificación con el dolor y la humillación sufrida por el otro, sobre la cual se desarrolla el progreso moral orientado en dirección de una mayor solidaridad humana, responde al miedo de que eso que le ocurre a otro, considerado "uno de nosotros" me alcance también a mí.

Es decir, se estaría postulando una ética del peligro. Pero las relaciones humanas no se desarrollan sólo en el marco de la crueldad *versus* solidaridad, y es justamente en ese vasto campo de interrelaciones humanas en donde el liberalismo, como medio natural de movimiento de conducta, se muestra eminentemente vulnerable, porque la solidaridad funciona en la emergencia pero es desproporcionada en la cotidianidad en la que el liberal pone el acento en lo privado y recela de la consolidación de una ética como obligación moral, con la cual desarrollar, no ya una actitud de solidaridad con el que sufre, sino de responsabilidad por el sufrimiento existente y las políticas tendientes a su erradicación.